Ch.mo Sig. A. Pastore
l'A. in ringraziamento.

B. VARISCO

IL PROBLEMA DELLA LIBERTÀ

NOTA CRITICA

BIBLIOTECA DELLE FACOLTA' DI LETTERE E FILOSOFIA
TORINO

Estratto dalla *Rivista di Filosofia e Scienze affini*
diretta e ammin. dal prof. GIOVANNI MARCHESINI, dell'Università di Padova
Marzo-Aprile 1907 - Anno IX, vol. I, n. 3-4
Abbonamento annuo anticipato: per l'interno L. 10; per l'estero L. 12

Opusc. PA-I-1165.

BOLOGNA
STABILIMENTO POLIGRAFICO EMILIANO
(GIÀ ZAMORANI E ALBERTAZZI)
Piazza Calderini, 6 - Palazzo Loup
1907

INDICE DEGLI ARTICOLI ORIGINALI DELL' ANNATA 1906

ARDIGÒ R. - La filosofia oggi nel campo del sapere . . . . PAG. 2
—— Atto riflesso e atto volontario . . . . . .
—— I tre momenti critici nella storia della gnostica della filosofia moderna . . . . . » 461
—— Il sogno della veglia . . . . . » 613
BARILLARI M. - Le nuove esigenze della filosofia del diritto. » 94
CALÒ G. - Studi di filosofia morale. (Rassegna critica) . . » 278
CANTALAMESSA C. G. - Scienza e fede . . . . . » 273
COLOZZA G. A. - Storia dell' istruzione e dell' educazione . » 583
DANDOLO G. - Studî di psicologia gnoseologica . . . . . » 187 e 336
—— La metafisica della sensazione . . . . . » 632
FOÀ E. - La guide di Dante nella Divina Commedia. (Note di pedagogia) . . . . . » 402
GALDI F. - La teoria dell' equilibrio in patologia. (Nota critica) . . . . . » 431
LIMENTANI L. - Per una teoria della previsione psicologica. » 74 e 213
MARCHESINI ANTONIO - Appunti sulla dottrina pedagogica di A. Schopenhauer . . . . . » 667
MARCHESINI GIOVANNI. - L' equivoco della coscienza moderna. » 12
—— Per un questionario sull' insegnamento della filosofia nella Scuola media . . . . . » 276
—— Miseria e incongruenze della pedagogia nazionale . . » 556
—— I concorsi per esami . . . . . » 733
—— L' Istituto di Pedagogia sperimentale di Milano. . . . » 739
MARUCCI A. - Per un nuovo ordinamento degli studi filosofici in Italia . . . . . » 717
MAZZALORSO G. - La φιλία aristotelica (come fondamento di una distinzione fra morale e diritto) . . . . . » 573
MONDOLFO R. - Di alcuni problemi della Pedagogia contemporanea . . . . . » 115 e 123
—— Intorno al convegno filosofico di Milano . . . . . » 728
PIETROPAOLO F. - Il positivismo di Vincenzo De Grazia . . » 370
RANZOLI C. - Positivismo e idealismo. (Nota critica) . . . . » 268
—— Sulle origini del moderno idealismo . . . . . » 313
—— Per l' originalità del pensiero italiano. A. Binet e R. Ardigò . . . . . » 569
ROTTA P. - D' una psicologia pragmatica della credenza . » 542
SEVERI F. - Problemi della scienza . . . . . » 527
TAROZZI G. - L' ispirazione umanitaria nell' arte. (Morale ed arte) . . . . . » 24
—— Il professore di scuola media e il suo futuro compito civile e morale. (In memoria di Giuseppe Kirner). . . . » 649
VARISCO B. - I diritti del sentimento . . . . . » 45

Opusc. PA. I. 1165.

IL PROBLEMA DELLA LIBERTÀ [1]

48119/1165
BIBLIOTECA DELLE FACOLTA' DI LETTERE E FILOSOFIA
TORINO
83322

NOTA CRITICA

1. Cominciamo col porre il problema chiaramente in termini; cioè con lo stabilire il concetto della libertà umana.

« Esser io libero significa esser io causa, *sic et simpliciter*, di certi fatti; ed io, io solo, sono causa di certi fatti, perchè sono un sistema, che sotto certi rispetti ed entro certi limiti è chiuso; cioè che opera secondo quello che è, non rappresenta un semplice organo di trasmissione d' una forza esterna ». Così scrivevo anni sono [2]; esprimendo, mi pareva e mi pare, il concetto *comune* di libertà; quello, che ognuno di noi ricava dall' esperienza ch' egli ha dell' operare così proprio come degli altri uomini.

S' opporrà: — un bruto è pure fino a un certo segno un sistema (psichico) chiuso, che opera secondo quello che è; tuttavia, nessuno crede i bruti liberi nel medesimo senso in cui si dicon liberi gli uomini. — A che si risponde: « La mancanza di rappresentazioni oggettive fisse, che non siano quelle di cose divenute familiari per abitudine, e conseguentemente di rappresentazioni di fini che non siano immediati, rende impossibile nel bruto la formazione d' un nucleo addensato di psichicità, capace d' un' azione indipendente dalla pressione esterna momentanea; perciò il bruto manca di volere nel senso preciso di questo termine: e a ciò si riduce, sotto questo aspetto, la sua differenza da noi; come la

[1] A proposito d' una recente pubblicazione: — G. Calò: *Il problema della libertà nel pensiero contemporaneo*, in-8.° di pp. XII, 228; Palermo, R. Sandron, ed., 1906. A questo libro si riferiscono le citazioni che non abbiano altra indicazione.

[2] *Scienza e opinioni*, p. 572; cfr. il mio art. *I diritti del sentimento*, pubbl. in q. *Rivista*, genn.-febb. 1906, p. 17 segg. dell' ed. a parte. Se occorre dirlo, ne' miei scritti sul problema della libertà io non ebbi altro intento che di lavorare a prepararne lontanamente la soluzione, ingegnandomi di contribuire ad eliminarne de' malintesi. Risolvibile *hic et nunc* in maniera definitiva il problema non mi sembra; per le ragioni, che mi fanno creder così, cfr. p. es. l' altro mio art. *La teoria della conoscenza*, nell' ultimo n. della *Rivista filosofica*; p. 19 sgg. dell' ediz. a parte.

differenza tra uomo e uomo si riduce alla maggiore o minore compattezza e indipendenza del nucleo medesimo » (1).

Non sarà inopportuna qualche altra citazione. « La mia volontà è una forza, che produce degli effetti, e che assume un pregio, non solo in astratto, ma nella realtà della vita vissuta, correlativo a quello degli effetti che produce.... Gli atti di questa forza sono atti miei, e i risultati che produce hanno per causa me stesso; perchè io non sono altro che questa forza.... Gli uomini sono comunemente persuasi di esser liberi, cioè di non essere nelle loro azioni » (propriamente, in *certe* loro azioni) « determinati da cause esterne. Risulta da quanto s' è detto, che questa persuasione è fondata ed esatta, semprechè sussista; infatti, chi è trascinato ad operare da una sopraffazione esterna, ha coscienza del suo essere trascinato, e non si crede libero in quel caso » (2).

Ripeto: *la persuasione* (che abbiamo d' esser liberi; liberi nel senso indicato) *è fondata ed esatta, semprechè sussista.* Dunque: l' idea che la detta persuasione sia illusoria, ed unicamente fondata sull' ignoranza delle cause *reali* di quelle azioni, che diciamo fatte volontariamente o liberamente da noi, è insostenibile. È vero: l' io, quantunque semplice in un senso, è poi dotato d' una grande complicazione interna, di cui abbiamo coscienza, ma gli elementi della quale ci sfuggono in massima parte. Quali siano le componenti, o le radici ultime, della sua volontà, l' uomo del volgo ignora. Nè il filosofo è molto più innanzi; le dottrine che si hanno in proposito, lasciando star che sono incerte perchè sempre controverse, si riducono ad alcune generalità, insufficientissime perchè uno, per loro mezzo, si renda un conto preciso di ciò che si passa dentro di lui. Ma tutto ciò riguarda le origini e le condizioni del volere; non il volere come una realtà psichica viva e attuale.

Io voglio, ed in conseguenza opero. (Se non ci sono impedimenti esterni, che qui non si hanno da prendere in considerazione, e che in ogni caso non mi tolgono di volere). Da qualunque insieme di circostanze sia stata condizionata, comunque sia accaduta, la mia volizione è la mia volizione; i suoi effetti psichici sopra di me, ed anche que' suoi effetti esterni, che la seguono immancabilmente in date circostanze, hanno per causa essa sola, ossia me in quanto voglio.

Prendendo la libertà nel senso che abbiamo indicato, un problema della libertà non esiste. Il senso comune può dormire tra due guanciali; le indagini ulteriori dei filosofi non lo toccano.

2. In queste indagini ulteriori si oltrepassa la realtà immediata del soggetto, per vedere di scoprirne le condizioni, che sono poi le condizioni della volontà.

Ogni soggetto personale differisce da ogni altro per certe particolarità *sue*; possiede una certa struttura interna, una certa natura, un certo carattere. Inoltre (quest' è un punto, che crediamo d' avere fissato) ogni

(1) *Scienza e opinioni*, p. 569.
(2) *Ibid.*, p. 568 sg.

soggetto possiede una forza, o piuttosto *è* una forza, i cui effetti esterni dipendono in parte da circostanze esterne, ma che basta in ogni caso a produrre essa sola certi effetti interni. Si domanda, come questa forza o potenza si estrinsechi volta per volta in atti singoli determinati. E qui ci troviamo di fronte a due dottrine opposte. (Io mi limito a considerar le diversità delle dottrine in ciò che hanno di essenziale al proposito nostro, di fondamentalmente irriducibile; questa limitazione, del resto, è utile a meglio comprendere l'indole vera della questione).

Secondo il determinismo (voglio dire, secondo quella forma di determinismo, che sola mi pare sostenibile) il soggetto è capace bensì di determinarsi da se stesso e da sè solo a volere; ma il suo volere, appunto perch'è un'estrinsecazione o un'espressione della personalità, alla quale viene anche imputato (p. 196), è determinato da ciò che il soggetto *è* nell'istante in cui vuole.

E intendiamoci. Dicendo, che la volizione è determinata da ciò che il soggetto è, nell'istante in cui vuole, non si presuppone di necessità, che il soggetto sia qualcosa, o che vi sia in esso qualcosa, di costante e di fisso. Dice bene l'A.: « la personalità e l'esercizio della volontà sono in funzione reciproca; se la volizione è libera in quanto è un prodotto della personalità » (precisamente, cfr. § 1) « questa a sua volta... si modifica.... in base a ogni determinazione della volontà, è insomma anch'essa, almeno in parte, un prodotto della libera attività del soggetto » (p. 199). Il soggetto è ora, almeno in parte, quale fu reso dalla sua storia precedente, che avrà lasciato delle traccie consapevoli nella reminiscenza, e delle traccie inconsapevoli nelle abitudini, efficaci le une e le altre; ma la reminiscenza e le abitudini di cui il soggetto è dotato sono elementi effettivi di ciò che il soggetto *è*.

Io non voglio discutere qui la dottrina, che ha i suoi *pro* e i suoi *contra*, secondo la quale il soggetto avrebbe un carattere fondamentale affatto invariabile; mi contento di notare, che non è punto essenziale al determinismo. Il quale consiste, come dicevamo, nell'assumere che ogni volizione sia un effetto necessario di ciò che il soggetto è quando la compie. Se poi le volizioni, che il soggetto va compiendo, e che di certo lo modificano più o meno, possano, o no, modificarlo a segno, da non lasciar sussistere in esso niente del vecchio, eccetto la continuità della coscienza personale, niente rileva in ordine ad una discussione, che s'aggira sul genere della dipendenza di una volizione da ciò che il soggetto è nell'istante in cui la compie.

Il *concetto* del determinismo rimane così precisato.

La dottrina opposta, o assolutismo come dissi altra volta [1], consiste propriamente nell'escludere, che la volizione sia necessariamente deter-

---

[1] Nell'art. *I diritti del sentim.*, già cit. Che la denominazione sia delle più felici, non pretendo; ma non saprei quale altra sostituire. *Liberismo* non va; perchè il determinismo, secondo il concetto esposto, non esclude la libertà secondo il concetto comune. *Indeterminismo* è troppo indeterminato; può riferirsi ad altro che alle volizioni, e lasciar una parte al caso. *Assolutismo* è ancora un meno male.

minata da ciò che il soggetto è nell'istante in cui la compie. Volendogli dare una forma positiva, possiamo dire, che l'assolutismo attribuisce al soggetto la proprietà di *creare* (p. 196); di produrre, almeno in sè, delle novità *assolute*, ossia delle novità, che non sono predisposte nell'insieme delle attuali determinazioni del soggetto medesimo.

Negare al soggetto la potenza creativa è, quantunque molti non se ne siano accorti, cadere nel determinismo. « Quando vogliamo, e nei limiti in cui vogliamo, noi vogliamo perchè vogliamo. Se osserviamo il processo di deliberazione e di scelta, noi vediamo ch'esso si pone sempre o fra i mezzi capaci di farci raggiungere un fine, o tra diversi fini tra loro irriducibili. Nel primo caso.... la scelta è... determinata dal fine medesimo.... Nel secondo caso invece la scelta tra i due fini è di solito determinata da un altro motivo implicitamente scelto, cioè da un'altra volizione.... Continuando l'analisi d'una volizione.... noi troviamo infine un punto a cui dobbiamo fermarci, una scelta ultima e irriducibile da cui quella attuale, in ultima istanza, dipende.... Questa scelta originaria (?) e fondamentale..., è, possiamo dire, una posizione assoluta operata dalla volontà,... e non ha la sua ragion sufficiente se non in se stessa ».

« Ognun vede che questa scelta.... non è accordabile col principio di causa: se si crede d'accordarli, come fa il Rosmini, coll'ammettere che causa della scelta è appunto il volere libero che di causa in potenza diventa causa in atto, identificandosi col motivo e diventando così ragion sufficiente dell'azione, si riesce soltanto a dare una causa.... all'azione, ma non se ne assegna alcuna alla scelta.... La scelta, ponendosi qui fra i due motivi ultimi e irriducibili » (bene soggettivo e bene oggettivo) « non ha un motivo.... » (p. 213-15).

E così è precisato anche il *concetto* dell'assolutismo. Rimane da vedere quale dei due concetti costituisca la nozione adeguata ed esatta della potenza volitiva. Ecco il problema.

3. Prima di tutto sarà bene che ci sbarazziamo da parecchie questioni, con cui venne sempre (viene anche dal n. A.) intralciata la principale; a torto, e con l'unico risultato di renderne più difficile la soluzione, anzi di non lasciarla concepire ne' suoi veri e semplici termini.

Un'obbiezione all'assolutismo, che dai deterministi fu sempre messa in campo come invincibile, che gli assolutisti si credettero in obbligo di confutare (imbrogliandocisi parecchio), e alla quale anch'io in qualche precedente lavoro diedi un peso eccessivo, è la seguente:

L'assolutismo deve necessariamente ammettere una qualche volizione senza causa; ora, *un accadere senza causa* non esprime un concetto, è una frase priva di significato. (Le mie volizioni hanno per causa *me*; per altro, nell'ipotesi assolutistica, io voglio, almeno in certi casi, senza esservi determinato da nessuna cagione, l'abbiam visto con le parole del n. A. In questo senso, volere è creare; non ha causa assegnabile).

In quanto presume di ridurre l'assolutismo all'assurdo, l'obbiezione non regge.

Che niente accada senza una causa, non è, come pare a me d'aver dimostrato chiaramente [1], un principio *necessario*. Nel mondo fisico, noi riteniamo impossibile qualsiasi variazione nell'essere o nell'accadere, senza un'antecedente variazione nelle circostanze [2]. Questo riteniamo, perchè l'osservazione fisica più accurata di quei casi, in cui potè sembrare che avvenimenti disuguali si fossero realizzati in circostanze uguali, ci obbligò sempre a riconoscere, che le circostanze erano pur disuguali. Anche in fisica dunque il determinismo ha per unico fondamento l'osservazione. Ora, nel campo dei fatti psichici volontari l'osservazione delle circostanze riesce troppo difficile per essere decisiva. Che volizioni differenti siano riconducibili sempre a circostanze differenti, o che viceversa si realizzino anche in circostanze uguali, non è, dall'osservazione, provato nè escluso con sicurezza perentoria.

L'obbiezione, tratta da un preteso processo all'infinito, che sarebbe incluso in ogni volizione assolutamente libera, non differisce dalla precedente che per la forma più grossolana. All'assolutista voi opponete, che il suo volere attuale, se non è l'effetto di cause involontarie, deve essere stato voluto da lui (con un atto volitivo, del quale s'ha da dire il medesimo; donde il processo all'infinito). Con ciò venite a sottintendere, che il volere sia l'effetto di qualche causa; mentre l'assolutismo consiste appunto nell'ammettere che il soggetto sia capace di volere, perchè è capace di produrre in sè, di sè, una novità assoluta, di *creare* in sè un modo nuovo di essere! Se tentiamo di risolvere il volere in un processo causale, pure supponendolo assolutamente libero, di necessità lo risolveremo in un processo all'infinito, del quale io, malgrado l'opinione contraria del Bonatelli, riconosco l'impossibilità [3]; ma questa impossibilità non prova che il concetto di volere assolutamente libero sia contraddittorio, se prima non è dimostrato che il volere si può risolvere in un processo causale, la qual cosa dagli assolutisti è negata.

Se i deterministi hanno torto di movere agli assolutisti delle obbiezioni, che s'aggirano in circoli viziosi, gli assolutisti hanno torto alla lor volta di considerare come decisivi contro il determinismo *in genere* degli argomenti, che valgono soltanto contro alcune forme rozze di determinismo. Quante volte non si è sentito ripetere, che il determinismo consiste nell'estendere illegittimamente all'accadere psichico quello che

---

(1) In *Paralip alla conosc.* e in *Dottrine e fatti* (l'uno e l'altro pubbl. a Pavia nel 1905). Cfr. pure la mia *Teor. d. conosc.*, Roma 1906.

(2) Bisogna poi distinguere le variazioni in connesse e non connesse: cfr. in prop. i due ultimi libri cit. In questo argomento non facile, sul quale ho parecchio da aggiungere (non da mutare) a ciò che scrissi, qui non è affatto il caso d'entrare.

(3) Cfr. *Dottrine e fatti*; dove per altro è preso in esame, non il preteso processo all'infinito incluso nella volizione, ma quello incluso nell'atto conoscitivo. Non ci son da mutare che alcuni termini, perchè quanto si dice nell'un caso risulti applicabile all'altro. Cfr. il n. A.: « il dire che una volizione presuppone un'infinità di altre volizioni identiche, è come dire che la volontà circola in se stessa, ha in sè la sua ragione, è libertà. ».

è vero soltanto per l'accadere fisico, all'accadere psichico volontario quello che è vero soltanto per l'involontario! Chi fa di queste generalizzazioni senza fondamento, erra: ma si può essere deterministi, senza cadere in errori simili. Si può, dico, riconoscere, che l'attribuir all'uomo una potenza creatrice presenta delle difficoltà, senza perciò immaginarsi, che la volizione sia determinata nella stessa maniera di una combinazione chimica, o della sazietà che tien dietro a un piacere prolungato.

Quante volte non si è sentito ripetere, che il determinismo consiste nel confondere i *motivi*, e le *ragioni*, con gl'*impulsi*! Ma si può non far nessuna confusione, ed ammettere tuttavia che, data la ragione, o il motivo, da una parte, e dall'altra quel certo soggetto reale, costituito così e così, la volizione segua necessariamente. (Su questo argomento, cfr. più oltre al § 7).

L'errore di quegli assolutisti, che credono il determinismo inconciliabile col concetto comune di libertà (errore, dal quale neanche il n. A non va esente) venne, mi pare, confutato con sufficiente chiarezza nel § 1. « L'atto del volere è compiuto da me, esclusivamente. Ma io, che lo compio, esisto già, con una certa complicazione interna, con un certo carattere. Dal mio carattere, io sono necessitato ad operare in un certo modo. Stando alla locuzione, sembra che il mio carattere sia qualcosa di esterno a me, che mi si contrapponga e mi domini; ma, in fatto, aver io un certo carattere significa esser io un certo uomo; esser io determinato nell'operare dal mio carattere importa, che io operi così e così, perchè son tale e tale, non per altro.... Il sentimento della libertà non è illusorio; illusoria è soltanto l'interpretazione che ne danno certi filosofi, secondo la dottrina dei quali bisognerebbe dire, che le nostre volizioni non dipendano nemmeno da noi; nel qual caso sarebbero tutto quel che si vuole, fuorchè nostre volizioni » [1].

4. A torto pure, secondo me, la tesi dell'assolutismo viene, dall'A. e da molti, connessa con quella del sostanzialismo.

« Cosa costituisce l'unità dei vari momenti dell'atto volitivo nel suo complesso, cioè dei varî giudizî o motivi, che in essi son formulati, e della decisione? Cosa potrebbe esservi traverso ad essi di permanente, se non una sostanza?.... Noi siamo dunque costretti ad ammettere una identità sostanziale e più che fenomenica, una realtà che costituisca il legame di tutti i momenti della deliberazione e rispetto alla quale questa abbia un senso e un valore pratico ». Dunque « la contingenza fenomenistica è contradditoria della volontà e.... dove è la prima non può

---

[1] Da una mia comunicazione al Congresso di psicologia, tenuto a Roma nel 1905; cfr. gli *Atti* (Roma, Forzani, 1906), p. 353. Cfr. pure *Scienza e opinioni*, pp. 568-73. « La nozione di libertà... assoluta », metafisica, « è oscura, e non posseduta che da filosofi; l'uomo del volgo, dicendosi libero, non esprime se non la sua certezza, d'esser egli la causa di certe sue azioni. Se poi questo suo esser causa dipenda o no da delle condizioni, è un punto, fino al quale la riflessione di chi non abbia una speciale preparazione filosofica non si spinge, o sul quale non è capace di formarsi un'opinione ben determinata » (*ibid.*, p. 569).

esser la seconda.... dunque, per attingere il vero concetto della libertà » si deve « risalire a una sostanza che sia per sè stessa spontaneità e origine d'energia.... Il fenomeno non ci può dare che una libertà negativa....: ma la libertà che più importa è quella consistente nel rapporto del fenomeno, cioè della volizione, collo spirito individuale, coll'attività creatrice che la determina. Il fenomeno..., motivo o volizione...., non può essere staccato da ciò che si considera come sua causa, non può esserne considerato in qualche modo indipendente.... se non per l'intervento d'una sostanza dotata d'uno speciale potere, d'un *io* che lo fa e, per una qualche parte almeno, lo crea.... Solo là, dove abbiamo da fare con una sostanza attiva, creatrice, libera, possiamo veramente parlare d'una possibilità effettiva, che non è l'attuale, il fatto, il reale, il presente concreto, ma non è neppure una semplice categoria logica » (pp. 107-10).

Ancora: « ....non si può parlare di libertà del volere se non si ammette che un volere esiste, ma come realtà e non come fenomeno, in un'unità di sostanza, non in una pluralità d'esistenze distinte.... Tanto il determinismo.... quanto il contingentismo fenomenista eliminano l'io come sostanza, come realtà distinta dalle sue singole determinazioni.... In ambedue i casi *l'io* non interviene nella serie « de' suoi fenomeni », causata o incausata che sia...., perchè esso o non esiste o.... è completamente inerte e passivo. Però, ambedue queste dottrine avverse non rendon poi conto della costituzione della personalità »; laddove « un atto volitivo.... in tanto è chiamato libero in quanto è un prodotto di una personalità.... » (p. 196 sg). Cfr. p. 200: « Se dunque l'io è qualcosa di reale e distinto, sebbene non separato dai fatti psichici che gli appartengono, esso avrà la capacità di agire come un reale, cioè d'intervenire negli stessi processi in cui la vita cosciente si svolge e di dar loro una direzione speciale, senza che la sua azione possa dirsi determinata perchè non ha altra causa che.... lo stesso io ».

Non va. Un *io* concreto, p. es. il prof. Calò, è sostanza (πρώτη οὐσία) in questo senso, che rispetto a sè stesso e ad altri è un dato empirico, e in un giudizio può essere soltanto soggetto. Anche l'*io* astratto — di cui si parla p. es. nel giudizio: l'io è libero — si può dir sostanza in un altro senso (δευτέρα οὐσία). Quelli, che negano la sostanzialità del me, non la negano (se hanno un'oncia di discernimento, ed io suppongo di averne) in nessuno di questi due sensi; affermano, che l'io manca d'un substrato permanente, o che se l'ha n'è affatto distinto (sicchè il substrato come tale sarebbe una *cosa*, ma non ancora e per sè un io). L'io, dicono, ha coscienza di *sè*; dunque, niente che non sia nella coscienza può costituirlo in tutto nè in parte [1]. Ora, nella coscienza non ci sono

[1] Potrebbe esserne una condizione, anche una condizione *sine qua non*. Perciò chi scrive, quantunque ritenga fenomenico il me, non crede possibile separarlo assolutamente da ogni sostanza. Su questo punto, e in genere su quanto è discusso in q. §., cfr. *Scienza e opinioni*, pp. 247-54 e 355-7; inoltre, *Paralip. alla con.* Se avesse tenuto conto delle osservazioni da me fatte ne' ll. cit. e altrove, sarebbe forse venuto fatto all'A. di stabilir la *sua* dottrina su basi più solide.

che fenomeni transitori. E la loro unità; ma questa ci apparisce come la continuità d'un fluire, non come la permanenza d'un *quid* invariabile; io muto sempre, e solo in quanto *ricordo* posso dirmi ciononostante il medesimo io; l'unità è la proprietà d'un insieme di fenomeni, non un elemento a parte.

Sia come si voglia: l'io, di cui si nega la sostanzialità, è per altro il medesimo a capello di cui parlano i sostanzialisti; sicchè il credere, che negando la sostanzialità si neghi la realtà, non ha un'ombra di fondamento. Il movimento della luna è reale, non meno della luna, diamine! Supposto dunque, che io neghi la sostanzialità della luna, ciò non vorrebbe dire, ch'io neghi la realtà della luna; ma soltanto, che l'ipotesi d'un'assoluta permanenza mi pare inutile per connettere in una teoria tutto quanto intorno alla luna ci è fatto conoscere dall'osservazione. Realtà e fenomeno sono concetti antitetici, se riferiti all'esperienza esterna: il remo, parzialmente immerso nell'acqua, *apparisce* piegato, quantunque *sia* diritto. Ma riferiti all'esperienza interna si riducono ad uno: la *realtà* d'un mal di capo in che altro consiste, se non nell'essere un mal di capo, cioè uno stato di coscienza, cioè un fenomeno?

I fatti psichici d'un medesimo soggetto interferiscono tra loro. E il soggetto, vale a dire l'*unità* dei fatti medesimi, è un elemento essenzialissimo del loro interferire, può « intervenire negli stessi processi in cui la sua vita cosciente si svolge »; non soltanto le psichicità distinte *a*, *b*, *c*... operano l'una sull'altra, come i movimenti delle singole palle d'un biliardo; ma quella psichicità superiore ch'è l'unità di tutte le altre, o il soggetto, non costituisce il semplice *luogo* in cui si realizzino le dette azioni, opera invece alla sua volta, e con molta maggior efficacia. Su ciò siamo tutti d'accordo; almeno, io son pienamente d'accordo con l'A. Nasce una questione: l'attitudine ad operare, che alla unità come tale senza dubbio compete, si può considerar come un'attitudine a creare, a produrre in sè delle assolute novità, non predisposte; od, invece, le sue manifestazioni sono determinate necessariamente sempre dall'intima struttura di essa unità?

A risolver tale questione, io non vedo che vantaggio si possa trarre dal sollevarne un'altra: se cioè la detta unità sia o non sia una sostanza. Mentre la prima riguarda le leggi secondo cui opera l'unità, la quale di certo esiste, e di certo opera; nel discutere la seconda si cerca invece, se l'unità costituisca o non costituisca un'assoluta permanenza. Le due hanno differenti oggetti, e per conseguenza son estranee

— L'unità non sostanziale, di semplice associazione, — dirà l'Autore — non può essere in possesso d'altra forza, che della risultante delle sue componenti; è dunque di necessità determinata. — *Non può?* Che i sistemi fisici siano determinati, risulta vero *in linea di fatto*; ma io non ammetto, neanche per essi, che il determinismo sia dimostrabile a priori; molto meno son disposto ad ammetterlo dimostra-

strabile per i sistemi psichici, che differiscono dai fisici *toto coelo* (non foss' altro, l'energia de' primi non è permanente, nè misurabile). Se una risultante non può, per necessità intrinseca, essere assolutamente libera, l'assolutismo è a terra. Perchè l'io personale, concreto, empirico, fenomenico (cioè conscio di sè, non irreale), ogni uomo insomma, è di certo una risultante. Il prof. Calò (anche in questo credo che siam d'accordo) non c'è sempre stato, e non s'è creato da lui; è una creatura divina, o un prodotto cosmico; nel primo istante, le sue potenze, i suoi caratteri, ecc. furono determinati *ab extra*; è dunque una risultante.

Quando l'A. afferma dover l'io essere una sostanza, per avere « la capacità di agire come un reale », e quindi per esser libero, non lo capisco. Non ripeto, che l'io senza dubbio è reale, è anzi quello che v'ha di più reale, quand'anche non sia, o forse perchè non è, una sostanza. Ma sappiamo noi forse per filo e per segno come i reali « agiscano »? E i reali son tutti liberi? Affermarlo equivarrebbe a negarlo, perchè sarebbe un sopprimere la distinzione degli esseri e dei fatti in liberi e non liberi. E l'operare d'una sostanza non potrebbe essere necessariamente determinato, sia dalle condizioni interne che dalle circostanze esterne? Gli atomi assoluti, su cui la fisica fondava, e in parte fonda tuttavia, le sue dottrine rigorosamente deterministiche, non erano concepiti come sostanze?

5. Già dissi, che la tesi assolutistica io non la considero punto come assurda (1); alla « flagrante contraddizione tra la volizione libera e il principio di causa » (p. 219), io non do nessun peso (2). Assolutismo, e determinismo, sono entrambi del pari concepibili in astratto; cercare, quale dei due sia vero, significa semplicemente cercare quale costituisca una esatta nozione della realtà concreta. Vediamo.

---

(1) Ho, su questo punto, mutato alquanto di parere, da quando pubblicavo *Scienza e opinioni*: cfr. *La conoscenza*; *Paralip. alla con.*; *Dottrine e fatti*. La mutazione, come si vede, non è recente; e fu conseguenza naturale di dottrine, già formulate, ma non pienamente sviluppate, nel primo dei detti libri.

(2) Noto: l'A., poichè la pensa egli pure così, non doveva attribuir all'apriori « un valore obiettivo necessario » *(ibid)*. Soggiunge infatti: « anche il principio di ragione non è applicabile se non là dove esso rappresenta un'esigenza reale d'applicabilità per il pensiero e non abbiamo diritto d'imporlo a quelle sfere del reale la cui natura si ribella ad essere spiegata col meccanismo della causalità necessaria » (p. 220). Se io, per applicare un principio di ragione, devo accertarmi prima, che « rappresenti un'esigenza reale », questo prova, che l'esigenza reale non mi è svelata dalla ragione sola, ma che io debbo rassegnarmi a ricavarla dall'esperienza. Conseguentemente, l'apriori non ha, necessariamente e per sè, un valore oggettivo; ossia: ciò che è vero nel mio pensiero astratto può non esser vera conoscenza del reale. Per es.: in astratto, $1 + 1 = 2$, sempre; in concreto, se in una stalla chiudo un coniglio (maschio) e un altro coniglio (femmina), può darsi che, aprendo la stalla dopo qualche tempo, ci trovi più di 2 conigli. Le leggi della ragione sono anche leggi della realtà, *se* ed *in quanto* i concetti, su cui la ragione discorre, sono cognizioni adeguate della realtà.

« Come il processo esplicativo deve fermarsi.... a certi principî primi sufficienti a se stessi, così il processo causale deve fermarsi ... a certi cominciamenti assoluti, incausati, liberi.... » (p. 221). Deve! deve! Il processo esplicativo si ferma, perchè arriva *di fatto* a de' principî non oltrepassabili (non mi fermo a discutere, in che senso questi si possan dire sufficienti a se stessi). Il processo causale si fermerà, se arriverà *di fatto* ai cominciamenti assoluti; ma che ci debba arrivare, chi ce ne assicura? « Noi siamo costretti ad ammettere questo elemento che non richiede alcuna spiegazione nelle determinazioni della volontà » *(ibid.)*. Dopo tutto quanto io ebbi a scrivere in parecchie occasioni sul concetto di spiegazione [1], mi fa un po' di meraviglia, che per combattere il determinismo lo si presenti come un tentativo di spiegare l'inesplicabile. Avreste ragione se io, per spiegare la volizione, pretendessi che *debba* avere delle cause; ma se io vi dico semplicemente, che tali cause *ci sono*, e si rilevano al pari di quelle d'ogni altro fatto! « E d'altra parte, lo stesso determinista non è costretto ad ammettere, come motivo ultimo di condotta, un'essenza individuale ch'è qualcosa d'indicibile, di incalcolabile, di ribelle ad ogni analisi, e che può essere solamente sentito? » (*ibid.*). Ma quello che è *solamente* (!) sentito è il τόδε τι, il dato primo e fondamentale, ciò, da cui non è possibile prescindere volendo conoscere la realtà. E perchè io l'ammetto, vorreste obbligarmi ad ammettere degli elementi non sentiti, non dati, e dei quali v'immaginate d'aver dimostrato, che ci *debbono* essere!

Per dimostrare, o per accertare, l'assoluta libertà, non ci sono (mi pare) che due mezzi. Uno diretto, il testimonio della coscienza teoretica: io sento di esser libero; in questo caso, la libertà sarebbe da riconoscere come data immediatamente di fatto. L'altro indiretto, il testimonio della coscienza morale: debbo, dunque posso; negare la libertà sarebbe dichiarar impossibile un dato di fatto. Entrambi presentano delle grandi difficoltà.

La coscienza teoretica realmente comune prova irrefragabilmente che l'uomo è libero nel significato comune o volgare di cui al § 1; prova che il volere, se è determinato, lo è da dei motivi e da delle ragioni, congiuntamente al carattere (all'intima costituzione del soggetto), non da delle cause fisiche o fisiologiche o psicologiche d'altro genere, *esterne* al soggetto: prova che l'io è *causa* delle sue volizioni (almeno in certi casi); ma non c'informa sul *come* ne sia causa, lascia cioè insoluta la nostra questione. Il sentimento, invocato dagli assolutisti, non è quello provato anche dal volgo, il quale non s'è mai posto il problema della libertà assoluta, e dicendosi libero non fa che affermare la distinzione ricordata; non può essere che un sentimento più fino, più profondo, più perspicace. Ora i deterministi, che pure son liberi secondo i loro avversari, negano di provare quest'altro sentimento. O gli uni son troppo

---

[1] Fin da' miei *Studi di filos. naturale*; Pavia, 1903.

sottili, e nella coscienza vedono quello che non c'è, ma che a loro farebbe comodo ci fosse; o gli altri sono troppo ottusi, e nella coscienza non vedono quello che c'è, ma che a loro dà noia; il pregiudizio in favore d'una tesi è capace di produrre simili abbagli. Errano gli uni o gli altri, è ben certo; ma questa certezza non ci è d'aiuto a sapere da che parte si erri.

Il medesimo, press'a poco, si dica in ordine alla coscienza morale. Il dovere, manifestamente, non s'estende più in là del potere. Nell'ipotesi deterministica, tutto quanto dipende da me si riconduce, in ultimo, al mio carattere primitivo, da me non creato ma ricevuto; e che sarebbe la vera cagione anche delle successive mutazioni (se hanno luogo) del mio carattere. Riman vero, ciononostante, che quanto dipende da me non dipende propriamente che da me; *io*, infatti, ho, anzi sono quel carattere. Del mio ben operare il merito, in ultimo, risale a chi mi fece a quel modo, s'io fui fatto a quel modo liberamente con intenzione (questa è pur dottrina cristiana!); comunque, *io* opero bene, la mia esistenza è un bene per gli altri e per me. L'esistenza di Tizio, invece, è un male per lui e per gli altri. Non occorre di più, perchè si riconosca, tra Tizio e me, una distinzione di pregio, espressa dicendo buono me, cattivo Tizio. Agli assolutisti di provare, che buono e cattivo sono termini significativi per altro, che perchè esprimono tale distinzione. A tal fine, il ricorrere a quella « forma speciale d'esperienza », di cui fa cenno l'A. (p. 222), non serve. Credo anch'io, col De Sarlo, che la moralità si fondi su di un'esperienza *sui generis* (1); ma quest'esperienza *sui generis*, in quanto è comune a tutti, se ci somministra delle distinzioni, non è poi sufficiente a dirimere le divergenze sulla loro interpretazione ulteriore.

Anche in questo caso, come nel precedente, gli assolutisti si fondano dunque su di un sentimento, affermato da loro ma dagli avversari negato: il pregio morale positivo o negativo io lo sento essere, non solo superiore a tutti gli altri, ma infinito e assoluto, sicchè non è possibile scaricarlo definitivamente su chi mi fece qual sono. Ebbene: una questione, che s'aggira intorno a de'sentimenti, non si risolverà, fino a quando non mutino alcuni di questi; risultato al quale si deve arrivare (i sentimenti fondati sul falso non sono perpetui), ma dal quale siamo tuttavia lontani (2).

6. Rilevata la controvertibilità delle prove adducibili a favore della tesi assolutistica, tocchiamo di alcuni argomenti contrari; che io non dirò decisivi, ma che finora non vennero confutati. E sperar di accertare metafisicamente l'assolutismo, senza confutarli, è vano (3).

---

(1) Da qui per altro non si ricava, che « la legge morale.... non *sia* contenuta nella volontà » (p. 222); mi sembra, che si ricavi piuttosto il contrario. Ma il dimostrarlo esigerebbe un discorso lunghetto, che sarà meglio rimettere ad altra occasione.

(2) Per tutto q. §, cfr. *Scienza e opinioni*, pp. 562-94: per la chiusa, l'art. cit.: *La teor. d. conosc.*, al l. c.

(3) In fondo, io sono assolutista: lo dissi cento volte. Ma gli argomenti zoppi mi paiono zoppi, anche se addotti a difesa d'opinioni, che mi paion vere.

« Risolvere.... il problema dell'esistenza d'uno spirito e della sua attività è anche risolvere quello della possibilità di accrescere la quantità d'energia fisica » (perchè non anche di diminuirla, e fin d'annullarla?) ». La quale possibilità è appunto un presupposto della libertà in quanto è un presupposto di questa l'esistenza d'una sostanza spirituale di cui la libertà è proprietà specifica. E la negazione di quella possibilità non implica soltanto la negazione della libertà, ma l'inesplicabilità assoluta dei rapporti tra spirito e materia e della reale attività del primo ». (p. 195 sg.).

Posto, che la quantità dell'energia fisica possa essere accresciuta, si domanda, come mai l'esperienza ce l'abbia sempre fatta parere costante. Convengo, che « il principio della costanza dell'energia » sia « semplicemente d'ordine sperimentale » (p. 192); ma è precisamente questo suo carattere, ciò che ne fa una minaccia per la tesi dell'A. (1). Noi non siamo affatto *necessitati* a credere costante l'energia (la notizia del principio è di fresca data); ma, che farci? sembra davvero che l'energia fisica *sia* costante: come si concilia un tal fatto con delle teorie che lo escluderebbero? L'« ipotesi », che lo spirito possa creare dell'energia, « non contrasta.... coi principî della fisica, i quali son circoscritti al campo dell'energia fisica » (p. 195). Queste parole sarebbe stato meglio che l'A. non avesse scritte: come mai la possibilità di crear dell'energia fisica non contrasta con la costanza osservata? Osservata, dico, anche dove l'energia fisica è prodotta da un uomo, con uno sforzo difficile di volontà. L'ipotesi non è assurda; e non si può nemmeno escludere a priori, che dell'esperienze più esatte delle nostre siano forse per confermarla; per ora, dobbiamo ritenerla priva di fondamento. Per ciò poi che riguarda « l'inesplicabilità dei rapporti tra spirito e materia », io non tirerò in campo le mie *spiegazioni* (2), diverse da quelle che l'A. combatte, e che non cadono sotto le medesime difficoltà. Noterò soltanto, in primo luogo, che l'inesplicabilità, se ci risultasse, dovremmo ben rassegnarci ad ammetterla. In secondo luogo, che la permanenza dell'energia fisica è una legge, che potrebbe stare quand'anche non ci fosse altra realtà, che psichica, e il mondo fisico si riducesse a pura fenomenalità.

Quella morale, che dell'assolutismo è per un verso la prova e per un altro la conseguenza, è press'a poco incomprensibile, se non s'ammette un Dio personale. E un Dio personale, che regga il mondo e lo diriga verso un fine buono, dovrebbe prevedere anche gli atti degli spiriti liberi; a parte il *dovrebbe*, il cristianesimo riconosce in Dio queste previsioni. Ora, « se le determinazioni della volontà son libere, esse debbono essere anche assolutamente imprevedibili » (p. 127). E vero, che l'A. le

---

(1) L'A. avrebbe potuto accorgersene, se avesse lette alcune cose mie: *La conosc.* e *Paralip.* (del quale ultimo libro egli pur cita nella *Prefaz.* il primo art.).

(2) *Scienza e opinioni*, pp. 323-52. La dottrina ivi esposta è indipendente dall'ipotesi, con la quale è messa in connessione.

dice « imprevedibili per una conoscenza.... non diversa dall'umana » (*ibid.*); restrizione, che fa un contrasto bizzarro con l'avverbio *assolutamente*. La diversità dell'intelligenza divina dalla nostra non basta per eliminar la questione, sul come conciliare la prescienza divina con la libertà umana. L'A. accetta la soluzione di S. Agostino: secondo il quale « Dio non prevede, ma vede con uno sguardo unico tutta la realtà ». (p. 129).

Ma se in Dio le previsioni son visioni, segue, che il reale sia fuori del tempo rispetto a Dio, e dunque sia in se stesso fuori del tempo. Segue, che il tempo sia una semplice forma dello spirito finito, e l'accadere una semplice parvenza. S. Agostino ci conduce direttamente a Kant. L'A., mentre combatte la dottrina di quest'ultimo (pp. 1-7), con l'aderire a quella del primo la rende inevitabile. Del resto, su gli argomenti da lui addotti contro il kantismo c'è da ridire. Per esempio: « o si considerano i fenomeni e la loro connessione causale come pure parvenze [1], aventi un valore relativo alla nostra conoscenza imperfetta, e allora si giunge a negare alla scienza quell'obbiettività e quell'assolutezza che Kant rivendicò così vittoriosamente (?) contro lo scetticismo dell'Hume... ». E questo è contro l'espressa dottrina di Kant; il quale credette d'aver collocata su basi granitiche l'oggettività e l'assolutezza della scienza, precisamente con l'aver dimostrato, che oggetto di questa sono le parvenze sole. Tiriamo avanti: «.... o la serie fenomenica è in sè chiusa, continua, non solo, ma ha una realtà e una vera consistenza obiettiva, e allora bisogna ritenere, ch'essa in qualche modo reagisca sulla realtà noumenica.... ». Punto. La serie fenomenica, oggetto della nostra cognizione, essendo il modo con cui ci apparisce la realtà noumenica, non può reagire su questa. Il vizio fondamentale delle dottrine di Kant, e che, malgrado la loro profondità e fecondità, le rende inammissibili, sta nell'avere ridotto a parvenze irreali anche i fatti psichici, di cui ed in cui è consapevole lo spirito finito, l'io personale, che dunque perde anche esso ogni realtà. Se la persona è parvenza nel senso kantiano (io la ritengo un fenomeno, che è quanto dire una parvenza, ma *reale*) il problema della conoscenza, e quello della libertà, cessano entrambi di avere un significato assegnabile.

Esser liberi nel senso degli assolutisti significa, secondo che nota giustamente l'A., esser atti a creare. Un'attitudine *a creare* non sembra poter essere *limitata;* l'uomo dunque « sarebbe onnipotente quanto alla deliberazione (l'esecuzione è altra cosa). » Ma che *sia*, non pare; « l'energia volitiva è limitata sempre, benchè non ugualmente in tutti. E cresce con l'esercizio, scema con l'ozio, dipende dal tenor di vita; ossia è condi-

---

(3) Parvenza = Erscheinung = fenomeno. Dico nel linguaggio della filosofia kantiana. Secondo me, il fatto di coscienza è fenomenico e reale insieme; reale perchè e in quanto fenomenico; ma qui entriamo in un tutt'altro ordine di idee.

zionata » (1). È assai più facile desiderar che volere; intanto, un uomo che, sano, era sfrenato ne' suoi desideri, affranto dalle sofferenze non desidererà più che un momento di sollievo. *A fortiori*.... Da Dio domandiamo un aiuto (*a volere*, intendiamoci), di cui ci sentiamo bisognosi; preghiamo: *et ne nos inducas in tentationem*. Le abitudini, anche le buone, finiscono col diventare invincibili. E siamo creatori?

7. Un'ultima difficoltà: « se un atto volitivo non ha una causa,.... non sarà esso moralmente indifferente...? » A questa domanda, che si fa egli stesso (p. 219), l'A. così risponde: « Sono due errori comuni il credere che una volontà libera non possa subire l'applicazione delle categorie etiche e il credere che la responsabilità abbia bisogno della necessità causale. Se il motivo morale non è causa necessaria della volizione, ciò non prova affatto che la volizione sia in se stessa indifferente.... la volontà diventa morale o immorale secondo che liberamente accetta o rinnega il motivo morale, la legge del bene. Nè può dirsi che la libertà escluda la responsabilità: ciò sarebbe esatto solo nel caso che il fatto libero fosse considerato per sè stante e isolato non solo dal suo motivo, ma dell'io stesso » (p. 221 seg.). Tutto ciò non mi sembra nè decisivo, nè chiaro (2).

Cominciamo dal mettere la questione sotto una forma ragionevole. Tizio ha un dovere da compiere. Per compiere un'azione, per volerla s'intende, ha un motivo, o diciamo una ragione. Può non volere, s'è un galantuomo? Il senso comune risponde: no. Si sente dire ogni momento: il tale non è capace di fare o di non fare (di volere o di non volere) questo e questo; lo conosco troppo bene. E se l'effetto non corrisponde all'aspettazione, si soggiunge malinconicamente: m'ero ingannato; il tale non è quel galantuomo che supponevo.

Ma Tizio (dotato anch'egli di senso comune) s'indispettirebbe: come, non posso non volere? chi, o che cosa, mi ci sforza, dunque?

Nessuno, e niente; l'abbiamo riconosciuto. La volizione è un atto *compiuto da lui*, non *fattogli compiere;* ma ciò non vuol dire, che non

---

(1) Cfr. gli *Atti* cit. del Congr. di psicol.; p. 352.

(2) Il libro di cui parlo, e di cui discuto soltanto quelle dottrine, che non mi sembrano accettabili, è una prova, e non la prima, dell'ingegno vivo e della cultura seria dell'A. Ma venne scritto forse un po' troppo alla lesta; certo, la chiusa n'è strozzata, eccessivamente compendiosa, di fronte all'importanza della materia trattata o piuttosto sfiorata, e alla maggior diffusione d'altre parti meno essenziali. Chi credesse che io, appartenendo ad un'altra scuola, non abbia la mente o l'animo convenientemente ben disposti verso le dottrine dell'A., s'ingannerebbe. Secondo me, bisogna che *tutte* le opinioni si facciano avanti, perchè *ciascuna* produca, sulla cultura, gli utili effetti di cui è capace; un'opinione, che dominasse da sola, finirebbe con l'esser male interpretata, col diventar un dirizzone. Questo solo domando ad una filosofia: che risponda seriamente alle obbiezioni serie; o che, se non può, riconosca in sè una lacuna (forse colmabile col tempo; qualcosa rimarrà pur da fare anche ai posteri!). Una filosofia *vera* non dovrebbe inalberarsi a una simile intimazione.

sia un atto *determinato* dal suo *carattere* di galantuomo, e dalla notizia ch'egli aveva di quella *ragione;* da una necessità *intrinseca*, non da una forza *esterna;* ma *determinato*, L'attribuzione giusta, che Tizio fa della sua volizione a se stesso, non prova dunque, che la volizione *non* sia determinata; che poi la volizione *sia* effettivamente determinata nel detto modo, risulta da ciò, che a Tizio, se non la compie, mentre conosceva la detta ragione, verrà negato il carattere di galantuomo. L'A., che sembra sostenere il contrario, dice in sostanza il medesimo: « la volontà, » vale a dire il soggetto, « diventa morale o immorale secondo che liberamente accetta o rinnega il motivo »; Tizio dunque non *è*, ma ogni volta che vuole, e secondo come vuole, *diventa* galantuomo o birbante. Essendogli del pari possibile conformarsi alla ragione *conosciuta* e allontanarsene, bisogna convenire, che quantunque la ragione e il suo contrario sian cose in se stesse molto differenti; nondimeno Tizio è, di fronte ad esse, in una posizione d'indifferenza.

Se « la scelta originaria e fondamentale è una posizione assoluta, e non ha la sua ragion sufficiente se non in se stessa, non ha un motivo » (v. s. § 2); se, in ultimo, quei motivi secondo cui ci si regola « noi li preferiamo perchè li preferiamo, li vogliamo perchè li vogliamo » (p. 211); negare che il soggetto, nel deliberare, si trovi in una condizione d'indifferenza, è quanto negare il tempo e sostener la realtà dell'accadere.

Ora, un soggetto indifferente potrà liberamente accettare la legge; ma, dal momento che vuole senza un motivo, l'accetterà, non *perchè* la legge è la legge, bensì per capriccio. Quindi, o le categorie morali non hanno senso, o al soggetto è applicabile soltanto quella di malvagità. Responsabile il soggetto rimane, in quanto sopporterà le conseguenze del suo aver voluto; ma queste, se favorevoli, non saranno mai da considerare come un premio.

Chiudo con due parole, che non si riferiscono al libro del Calò, ma che potranno chiarire qualche punto della discussione precedente.

Agli argomenti da me addotti altra volta [1], per dimostrare non esserci via di mezzo fra il determinismo e l'indifferentismo, il sig. Caviglione oppose « che talvolta l'uomo opera non per un *impulso* ma per una *ragione*, ed anzi combatte un *impulso* con una *ragione*. In tal caso non vi è *determinismo*, perchè una ragione è una possibilità, un astratto, un'idea e non una realtà e quindi nemmeno un impulso; nè d'altra parte vi è *indifferentismo*, giacchè l'uomo allora opera secondo una ragione e per

---

(3) Se l'operare dell'uomo non fosse determinato (dal carattere e dai motivi) « non avrebbero senso le varietà dei caratteri; le distinzioni espresse dicendo: questi è buono, questi cattivo, questi energico, quell'altro indolente, ecc., non si sarebbero potute formare » (*Atti cit.*, p. 353); l'umanità, infatti, sarebbe una collezione caotica di creatori capricciosi.

una ragione » (1). Certo, non vi è indifferentismo; che per altro non vi sia determinismo il sig. C. non avrebbe potuto inferire da ciò, che la ragione non è un impulso, se non si fosse arbitrariamente messo in testa, che il solo determinismo possibile stia nel ridurre le ragioni ad impulsi; come se per far movere un uomo non ci fosse altro mezzo che gli urtoni! Le ragioni sono incapaci di operare come la realtà, sapevamcelo; ma sono perciò incapaci di operare? Il sig. C. s'immagina d'aver confutato il determinismo, laddove non ha fatto che rilevar la trita distinzione tra il determinismo degl' impulsi e quello dei motivi.

« L'uomo », soggiunge, « è appunto libero quando e perchè può astrarre e riflettere » (2). Questo si chiama sfondare degli usci aperti. L'attitudine ad astrarre e a riflettere imprime alle azioni dell'uomo che la eserciti un carattere, che le distingue da quelle del bruto, e anche da quelle dell'uomo che in un dato caso non astragga nè rifletta; un tal carattere si esprime dicendo libere le dette azioni. Abbiamo a fare qui col concetto *comune* (volgare) di libertà, sul quale non è possibile una controversia sensata. Di ben altro si tratta. L'uomo, che astrae e che riflette, è poi *metafisicamente* libero di volere come se non avesse astratto nè riflettuto? Posto che sia, non si dovrà dire che la volizione è *indifferente* ai risultati dell'astrazione e della riflessione? (3).

B. Varisco

BIBLIOTECA DELLE FACOLTA' DI LETTERE E FILOSOFIA TORINO

(1) *Atti cit.*, p. 354.

(2) *Ibid.*

(3) Al sig. Caviglione « importa far sapere che le ulteriori spiegazioni date » da me verbalmente al congresso ricordato, in risposta alle sue obbiezioni, e non riferite negli *Atti*, « non hanno menomata la *sua* difficoltà » (*Atti cit.*, p. 354, n.). Ossia gl'importa far sapere, che ha ragione lui. Voglio anch'io contribuire alla soddisfazione del suo desiderio. E non mi lamento, se il compilatore degli *Atti* diede al *solo* sig. C. l'opportunità di pronunziare una sentenza definitiva. Di farmi giudice in causa propria io non ho desiderio, nè bisogno.

FASCICOLI ARRETRATI

s' invieranno, a porto assegnato, e dietro invio del prezzo indicato: l' annata 1899 (2.° semestre) a L. **una**: i fascicoli Marzo-Dicembre 1904 per L. **quattro**; l' intiera annata 1906 per L. **sei**; i nove rimanenti fascicoli disponibili, delle varie annate, per L. **tre**; o per L. **una**, a ogni richiesta, minima, di tre.

Complessivamente, tutti i fascicoli giacenti saranno ceduti per L. 12 (anzichè 14).

Dei fascicoli cedibili riportiamo più sotto i sommarî. Si ommette la parte bibliografica, ecc.

(Spedire cartolina-vaglia, anticipatamente, al prof. GIOVANNI MARCHESINI, Padova).

Volume I *(1899)* - **Luglio:** E. Zamorani: Della continuità del progresso intellettuale. - A. Marro: Sulla educabilità dei degenerati morali. - G. Tarozzi: La crisi del positivismo e il problema filosofico. — **Agosto:** A. Faggi: Un' antinomia dello spirito umano. - G. Marchesini: Il fatto minimo e la continuità naturale. - L. Leynardi: Per la critica d' arte. — **Settembre:** V. Benini: Dell' osservazione psichica esterna. - G. Marchesini: c. s. - M. Pilo: Stato e Chiesa in Italia. - G. Sergi: La cura e l' educazione dei fanciulli deficienti. — **Ottobre:** P. Rossi: La mente di G. Mazzini e la psicofisiologia. - F. Luzzatto: La morale sociale di Iacopo Stellini. - F. Pietropaolo: Il genio. — **Novembre:** A. Groppali: Il nuovo indirizzo della sociologia americana contemporanea. - G. Tarozzi: Per una critica del determinismo. - R. Bianchi: Gli studi religiosi in Italia e il prof. Labanca. - V. Vitali: La scuola e l' accrescimento della pazzia. - B. Attolico: Sull' educazione sessuale. — **Dicembre:** R. Ardigò: Il conoscere nella filosofia del medio evo e nell' attuale. - R. Bianchi: c. s. - G. Pighini La funzione evolutiva del dolore e del pessimismo. - N. D'Alfonso: Per le prime nozioni d' una grammatica logica.

Volume II *(1900)* - **Gennaio:** - R. Ardigò: L' indistinto e il distinto nella formazione naturale. - G. Dandolo: Intorno al problema psicologico. - G. Marchesini: Il simbolismo nella conoscenza. - A. Martinazzoli: La pedagogia moderna. — **Febbraio:** A. Faggi: Questioni logiche e psicologiche. - G. Tarozzi: La Filosofia del dolore e l' arte. - A. Baratono: Sulla classificazione dei fatti psichici. - V. Benini: Del libero arbitrio — **Giugno-Luglio:** R. Ardigò: Il noumeno di E. Kant. - R. De la Grasserie: Du rôle auxiliaire et supplétif de la pensée pure dans le langage. - N. D'Alfonso: Il Re Lear. - G. Gentile: Discussioni pedagogiche. - A. Poloni: L' insegnamento della morale nelle scuole normali.

Volume III *(1900)* - **Agosto:** R. Ardigò: L' atto umano antiegoistico. - G. Villa: Sulla psicologia contemporanea. - V. Benini: Del valore dei sentimenti. - F. Del Greco: Sulla psicologia della invenzione - V. Wolf-Bassi: In difesa di Pestalozzi. — **Ottobre:** R. De la Grasserie: Du but et des effets de la pénalité. - E. Troilo: La filosofia di G. Bruno. - C. Ranzoli: c. s. - U. Pizzoli: Laboratorio di Pedagogia scientifica in Crevalcore. — **Novembre:** G. Zuccante: Da Democrito a Epicuro. - R. De la Grasserie: c. s. - A. Faggi: Sui limiti del determinismo scientifico.

Vol. VI *(1902)* - **Aprile:** P. Orano: Carlo Cattaneo e la sua dottrina scientifica. - R. Marini: Considerazioni sull' opera omerica e la filosofia greca (cont.). - R. De la Grasserie: Du rôle psychologique et sociologique du monde et de la mode (cont.). - V. Vitali: La politica della Scuola. - E. Zamorani: Filosofia e filosofia.

Volume VII *(1902)* - **Luglio:** V. Benini: La felicità negativa. - A. Martinazzoli: Intorno alle dottrine vichiane di ragion poetica. - A. Baratono: Energia e psiche. - P. Rossi: Per la storia della psicologia collettiva. - A. Renda: Le pazzie sociali. -

S. Giuffrida: Condizioni generali dell' istruzione pubblica in Italia. — **Settembre:** G. B. Milesi: L' ipotesi della gravità nella biologia. - F. Momigliano: Il pensiero sociale di Carlo Cattaneo. - M. Pilo: Baudelaire estetista. - F. Puglia: L' individuo in sociologia. - F. Del Greco: c. s. - G. Cesca: Pedagogia e pedologia. - G. Carassali: Una lacuna nella trattazione aristotelica dello spazio.

Volume X *(1904)* - **Marzo-Aprile:** G. Tarozzi: Libertà - G. De Angelis: Brano di logica formale della geologia (Stratigrafia) - C. Ranzoli: c. s. - G. Del Vecchio: Diritto e personalità umana nella storia del pensiero - F. Moffa: L' etica di Democrito - G. Trespioli: Il pensiero giuridico e sociale d'Italia nell' evo moderno — **Maggio-Giugno:** - G. A. Colozza-G. Marchesini: La coordinazione delle materie e gli insegnanti speciali nelle nostre scuole medie - G. Vailati: A proposito di un passo del Teeteto e di una dimostrazione di Euclide - F. Moffa: c. s. - G. Trespioli: c. s. - C. Ranzoli: c. s. - G. Pantaleone: La critica estetica.

Volume XI *(1904)* - **Luglio-Agosto:** R. Ardigò: Per una nota del signor A. Fouillée. - F. Pietropaolo: La sintesi a priori. - A. Ferro: Il materialismo. - G. Cimbali: Le correnti inconsciamente negative e la filosofia del diritto. - G. Chiabra: La «Favola delle api» di G. Mandeville. - F. Momigliano: c. s. - G. Prever: La confessione nel Buddismo e nel Cristianesimo (Nota). — **Settembre-Ottobre:** R. Ardigò: Conoscere - G. Marchesini: Verso il nuovo idealismo? - A. Ferro: Il materialismo - G. Chiabra: c. s. - M. Montessori: Influenza delle condizioni di famiglia sul livello intellettuale degli scolari - F. Pietropaolo: Questioni psicologiche. — **Novembre-Dicembre:** R. Ardigò: Pensare - Volere - G. Brunelli: Il concetto di individuo in biologia. - G. Allara: Coscienza, sentimento dell' io, autocoscienza - G. Calò: Del preteso paralogismo di Melisso di Samo.

Vol. XIV *(1906)* - **Gennaio-Febbraio:** Ardigò: La filosofia oggi nel campo del sapere. - G. Marchesini: L' equivoco della coscienza moderna. - G. Tarozzi: L' ispirazione umanitaria nell'Arte (Morale ed Arte). - B. Varisco: I diritti del sentimento - L. Limentani: Per una teorica della previsione sociologica. - M. Barillari: Le nuove esigenze della filosofia del diritto. - R. Mondolfo: Di alcuni problemi della Pedagogia contemporanea. — **Marzo-Aprile:** Ardigò: Atto riflesso e atto volontario. - G. Dandolo; Studî di Psicologia gnoseologica. - L. Limentani: c. s. - R. Mondolfo: c. s. - C. Ranzoli: Positivismo e idealismo. - G. C. Cantalamessa: Scienza e fede. - G. Marchesini: Per un questionario sull' insegnamento della filosofia nella Scuola media. - G. Calò: Studi di filosofia morale. — **Maggio-Giugno:** C. Ranzoli: Sulle origini del moderno idealismo. - G. Dandolo: c. s. - F. Pietropaolo: Il positivismo di Vincenzo De Grazia. - E. Foà: Le guide di Dante nella Divina Commedia (Note di Pedagogia). - F. Galdi: La teoria dell' equilibrio in Patologia.

Vol. XV *(1906)* - **Luglio-Settembre:** Ardigò: I tre momenti critici della gnostica della Filosofia moderna. - F. Severi: Problemi della Scienza. - P. Rotta: D' una Psicologia pragmatica della credenza. - G. Marchesini: Miseria e incongruenze della Pedagogia nazionale. - C. Ranzoli: Per l' originalità del pensiero italiano (A. Binet e R. Ardigò). - G. Mazzalorso: La φιλία aristotelica (come fondamento di una distinzione fra morale e diritto). - G. A. Colozza: Storia dell' istruzione e dell' educazione. — **Ottobre-Dicembre:** Ardigò: Il sogno della veglia. - G. Dandolo: La Metafisica della sensazione - G. Tarozzi: Il Professore di Scuola media e il suo futuro còmpito civile e morale (in memoria di G. Kirner). — Antonio Marchesini: Appunti sulla Pedagogia di A. Schopenhauer. - A. Marucci: Per un nuovo ordinamento degli studi filosofici in Italia. - R. Mondolfo: Intorno al Convegno filosofico di Milano. - G. Marchesini: I concorsi per esame. - L' istituto di Pedagogia sperimentale di Milano.

BIBLIOTECA DELLE FACOLTA' DI LETTERE TORINO

Bologna - Stabilimento Poligrafico Emiliano - Piazza Calderini, 6 (Palazzo Loup)